# L'AMI DU CLERGÉ

**Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur**
**Chan. R. DESVOYES, Codirecteur**

69e ANNEE — (7e Série)
No 2. — 8 JANV. 1959

# LE PÉCHÉ ACTUEL

## Sa notion dans la Bible

(Voir *Ami* du 4 et du 18 décembre 1958)

---

### II
### LE PECHE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

#### C. — *La Théologie johannique du péché*

La théologie johannique du péché fait la synthèse entre l'enseignement des Synoptiques et celui de S. Paul. Son vocabulaire est proche de celui des autres évangélistes et, pour une bonne part, de l'Ancien Testament. Mais les vues synthétiques de l'Apôtre bien-aimé le rapprochent de celles de l'Apôtre de la Gentilité. On remarquera chez lui deux formules, qui sont presque des définitions, et une attention toute spéciale donnée au problème vital de la présence du péché dans le chrétien déjà converti.

#### 1° *Le pécheur injuste et hors la loi.*

On le sait, pour S. Jean, le jugement n'est pas seulement une réalité à venir (Jo., v, 28-29 ; I Jo., iv, 17). C'est aussi un discernement qui s'opère à tout instant entre ceux qui acceptent le Christ et ceux qui le refusent : « Le jugement, le voici, la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » (Jo., iii, 19). Déjà dans le prologue de l'Evangile, ces images de la lumière et des ténèbres étaient utilisées par S. Jean pour opposer Dieu et la sainteté d'une part, le diable et le péché d'autre part : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reçue » (Jo., i, 5).

Une autre antithèse est celle de la vérité et du mensonge. Le Christ est la vérité (Jo., xiv, 6) tandis que le démon est le père du mensonge, du refus d'authenticité (viii, 44). La Vérité, le Christ peut dire que « si nous demeurons en sa parole, nous sommes vraiment ses disciples, nous connaîtrons la vérité, et la vérité nous rendra libres » (viii, 31-32). C'est qu'en effet le couple liberté esclavage fait logiquement suite aux deux premiers. « En vérité, en vérité, je vous le dis, tout homme qui connaît le péché est un esclave... Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres » (viii, 34-36). « Celui qui commet le péché est du diable car le diable est pécheur dès l'origine. C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de l'homme est venu » (I Jo., iii, 8).

Enfin, cet esclavage se traduit par la mort comme la liberté par la vie : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (Jo., v, 24).

Concrètement donc, le péché est une prise de position, une haine (Jo., iii, 19) contre le Christ, lumière, vérité, liberté, vie. On peut ajouter que c'est aussi, pour un homme, la haine de ses frères. Il n'y a rien là que de très logique. Car si le chrétien doit imiter son maître (Jo., xiii, 15) et accepter ses commandements (xiv, 15) il doit essentiellement pratiquer la charité (xiii, 34). Par conséquent pécher de cette façon c'est manquer à cette loi qui résume toutes les lois, c'est se mettre hors-la-loi.

« Quiconque commet le péché transgresse aussi la loi car le péché est la transgression de la loi (*anomia*)... Car tel est le message que vous avez entendu dès le début : nous devons nous aimer les uns les autres, loin d'imiter Caïn qui, étant du Mauvais, égorgea son frère... Quiconque hait son frère est un homicide, or, vous le savez, aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. A ceci nous avons connu l'amour : celui-là (le Christ) a donné sa vie pour nous et nous devons nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (I Jo., iii, 4, 11-12, 15-16).

Commentant le texte, le P. Bonsirven écrit :

« Le péché qui domine tout ce développement, il convient de le définir dès le seuil. Saint Jean le définit par équivalence (signifiée par l'article devant l'attribut) : tout péché est l'*anomia* et quiconque pèche commet aussi l'*anomia*. L'*anomia* est l'état de l'*anomos*, de celui qui fait fi des lois, qui se plaît à les violer » [1].

De cette formule du chapitre III de la *Prima Johannis*, on peut rapprocher celle du chap. V où le péché est dénoncé comme une injustice : « *pas adikia amartia estin.* » Elle ouvre d'ailleurs tout un monde de réflexion car, en termes bibliques, la *justice* désigne la correction morale, la possession de la grâce et de la faveur divine, avant

[1] J. Bonsirven, *Epîtres de S. Jean*, Coll. « Verbum Salutis », Paris, Beauchesne, 1936, p. 169. On verra aussi I. de la Potterie, *Le péché c'est l'iniquité* in *Nouvelle Revue Théologique*, 1956, t. 78, p. 785-797.

Dans son commentaire de la *Bible Pirot* (t. 12, p. 537) Mgr Charue écrit : « La justice chrétienne, en effet, est inconciliable avec le péché parce que le péché est, par définition, la transgression de la volonté divine et qu'il contrarie, comme tel, l'œuvre de l'Evangile dans les âmes. Aussi bien, le péché c'est l'iniquité, *è anomia*, c'est-à-dire l'opposé de la *dikaiosuné*. » « Le Nouveau Testament entend par *anomia* l'état d'hostilité à Dieu, dans lequel se trouve celui qui refuse les avances divines faites à l'humanité par le Christ. C'est l'appartenance au diable, chef de ce monde, et la soumission au mal » (Rigaux, *L'Antéchrist*, p. 257). »

de signifier le manquement aux droits de Dieu et des autres hommes. L'injustice, dont S. Jean parle ici, est toute transgression qui fait perdre à un homme sa tenue morale, sa dignité. Elle l'oppose à Dieu. Si la formule n'apporte rien de nouveau, elle a le mérite de résumer en un mot les caractères du péché et son sens profond : l'hostilité à Dieu, la déchéance de l'homme.

2° *Le chrétien et le péché.*

Ecrivant à une date plus tardive que les Synoptiques ou S. Paul, S. Jean se trouve confronté, à propos du péché, avec un problème pratique. Le Christ a sauvé les hommes et les a restaurés dans le royaume de la grâce. Dès lors le péché, comme disait S. Paul, n'a plus de part en eux. Mais alors comment faut-il expliquer que les chrétiens pèchent encore ? Ne sont-ils pas « impeccables », au-dessus de la faute ? Et s'ils le sont, en quel sens faut-il l'entendre ? Enfin ces péchés commis après le baptême, comment peut-on en sortir ? Et peut-on obtenir le pardon de tous ?

Ce sont là des problèmes que S. Jean traite dans sa première épître et à propos desquels il prend en partie position pour répondre à la propagande des gnostiques pour qui le péché ne compte plus [2]. Du moment que nous appartenons au Christ, disent les gnostiques, peu importe comment nous agissons.

De là vient, chez S. Jean, une double affirmation qui, prise en dehors de son contexte, pourrait paraître contradictoire aux yeux de certains. D'une part, il affirme que, de soi, le chrétien ne pèche plus et il a reçu le moyen de ne plus pécher : c'est l'affirmation de principe. D'autre part, contre les optimistes et les gnostiques, il déclare : « en fait, vous ne pouvez pas dire que vous êtes sans péché » [3].

En principe, la renaissance du chrétien dans le Seigneur le rend étranger au péché.

« Quiconque a cette espérance en Lui se rend pur comme celui-là est pur... Or vous savez que celui-là a paru pour ôter les péchés et qu'il n'y a pas de péché en lui. Quiconque demeure en Lui ne pèche pas... Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que sa descendance demeure en lui ; il ne peut pécher étant né de Dieu » (I Jo., III, 3, 5, 6, 9).

Pour une part il y a là une manifestation de cette « morale à la troisième personne » à laquelle S. Jean, comme S. Paul d'ailleurs, recourt si volontiers. La loi s'exprime souvent à la seconde personne : vous ne ferez pas ceci, vous agirez de telle manière. Mais depuis que par l'adoption divine réalisée au baptême, cette loi est devenue intérieure et qu'elle ne fait qu'exprimer les implications pratiques de notre dignité d'homme nouveau, elle peut s'exprimer à la troisième personne : « le chrétien est un homme qui aime Dieu et ses frères ». Ainsi en une certaine morale de l'honneur, au Moyen Age, disait-on : un chevalier ne s'abaisse pas à tel ou tel procédé.

Peut-être dans ce texte de l'Epître y a-t-il plus d'ailleurs, car S. Jean nous dit que le chrétien ne peut pas pécher. Il ne s'agit probablement pas d'une impossibilité morale mais d'une impossibilité physique. Un homme qui est dans la grâce a en lui de quoi combattre le péché, celui-ci ne l'entame plus. Mais S. Jean ne dit pas que nous ne pouvons pas quitter cette situation privilégiée. N'est-ce pas le cas d'Adam et Eve qui cependant jouissaient de tant de dons de la grâce [4] ? S. Augustin a donné l'exégèse correcte de ces versets : le chrétien ne pèche pas... pour autant qu'il demeure dans le Christ [5].

Précisément, d'autres passages de la même épître affirment nettement que le chétien peut encore pécher et même que le chrétien ne peut pas ne pas pécher [6]. Croire le contraire serait une illusion :

« Si nous disons : « Nous n'avons pas de péché », nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous... Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de lui un menteur, sa parole n'est pas en nous » (I Jo., 1, 8 et 10).

Evidemment l'apôtre S. Jean souhaite de tout son cœur que ses fidèles ne pèchent pas. Mais si

[2] A ce propos, O. Prunet écrit dans *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques.* Coll. « *Etudes d'histoire...* publiées sous les auspices de la faculté de théologie protestante... de Strasbourg », Paris, 1957, p. 87 : — « Ils (les gnostiques) contestent la réalité du péché de l'homme nouveau : soit que sa régénération emporte d'office une entière pureté de vue, soit bien plutôt que les mêmes actions, qui chez les autres hommes peuvent être qualifiées de pécheresses, ne peuvent plus l'être chez eux. Les autres hommes sont et demeurent à leurs yeux des pécheurs : leurs actes, quels qu'ils soient, sont qualifiés par leur nature. »

[3] P. Galtier, *Le chrétien impeccable* dans *Mélanges de Science religieuse*, 1947, t. 4, p. 137-154.

[4] Cfr J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, p. 206-207 : « Union au Christ, présence active de la semence divine qui nous engendrent à la vie surnaturelle, ne coexistent pas avec le péché ou violation de la loi de Dieu. Et non seulement en fait mais en droit elles ne peuvent coexister avec lui. Il y a incompatibilité absolue, métaphysique. Et ainsi sont condamnés d'avance tous les faux mystiques qui ont la prétention de vivre unis à Dieu sans avoir à se préoccuper de la loi morale. En affirmant cette absolue incompatibilité entre « demeurer dans le Christ » et « pratiquer le péché », saint Jean entend-il signifier que tout chrétien est confirmé en grâce, établi dans un état d'impeccabilité dont il ne peut déchoir ? Ce serait forcer les textes que d'en tirer cette conséquence. Saint Jean indique ce qui est caractéristique de l'état de grâce, mais il n'affirme pas pour autant que cet état, une fois acquis, est immuable. Il en est de ses formules comme de celles où S. Paul nous dit que l'homme *psychique* (l'homme naturel, sans la grâce) ne comprend pas les choses de l'Esprit de Dieu et même *ne peut pas* les comprendre (I Cor., II, 14), ou que l'homme charnel ne se soumet pas à la loi de Dieu, car il ne peut pas s'y soumettre (Rom., VIII, 7).

Ces expressions définissent un état, une condition, par un trait essentiel ; ce trait se retrouve nécessairement chez les individus qui sont dans cet état, dans cette condition, *pour autant qu'ils y restent.* Car ces individus, spirituels ou charnels, ne sont pas fixés respectivement dans leur catégorie de telle façon qu'ils ne puissent passer de l'une à l'autre. La grâce est offerte au charnel pour qu'il devienne spirituel, et, inversement, le spirituel peut par négligence ou lâcheté volontaire déchoir de son état et devenir charnel. »

[5] S. Augustin, *In Epistolam Johannis ad Parthos* Tractatus IV, n° 8, *P. L.* 35, 2010 : « Omnis qui in eo manet, non peccat. In quantum in ipso manet, in tantum non peccat. »

[6] Certains de ces textes ont été entendus du péché véniel qui, déclare le Concile de Trente, ne peut être totalement évité, hors le cas privilégié de la T. S. Vierge. Mais d'autres, nous allons le voir, parlent de péchés qui enlèvent la vie surnaturelle.

la chose arrive, ils ne doivent pas se décourager. Ils s'adresseront au Christ qui, par la grâce de sa rédemption, les libèrera de leurs fautes. « Si nous confessons nos péchés, il est assez fidèle et juste pour remettre nos péchés et nous purifier de toute injustice. » (I Jo., I, 9)... « Petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher nous avons comme avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste » (I Jo., II, 1). Si un chrétien voit son frère dans le péché, il priera pour lui. Le Christ donnera sa grâce et sauvera le pécheur :

> « Quelqu'un voit-il son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort qu'il prie et Il lui donnera la vie. Il ne s'agit pas de ceux qui pèchent jusqu'à la mort car il y a un péché qui va à la mort pour lequel je ne demande pas de prier. » (I Jo., v, 16).

La distinction que S. Jean introduit ici entre péchés qui ne vont pas à la mort et péchés qui y vont n'a pas manqué d'intriguer les théologiens et les exégètes. Il serait assez tentant de songer aux péchés mortels et véniels ; mais il ne peut en être question, car celui qui n'a pas commis un péché « allant à la mort » n'en est pas moins privé de la vie surnaturelle que la prière de son frère lui fera rendre : Dieu « lui donnera la vie » (ỷ. 16) : il ne s'agit donc pas du péché véniel qui n'enlève pas la grâce sanctifiante [7]. Bien plutôt le péché *ad mortem* est-il l'apostasie, qui fait revenir l'homme de la lumière aux ténèbres, de la vie à la mort. S. Jean vient d'insister sur la solidarité qui existe entre la foi et la vie (ỷ. 12). Celui qui a perdu la foi, a perdu la vie. Son apostasie fait considérer sa conversion et son salut comme impossibles aux yeux des hommes, mais non devant Dieu. Le pécheur qui commet cette faute, refuse de s'appliquer les fruits de la rédemption. Il est séparé du Christ et tout au péché tout comme le chrétien, enté sur le Christ, n'a plus en lui de péché. Pour l'un comme pour l'autre la situation a une logique irréfragable.

« Qu'est-ce que le « péché qui va à la mort », « *amartia pros thanaton ?* » demande Mgr Charue [8]. — Ce n'est pas tout péché mortel dans le sens de la théologie subséquente, puisque le pécheur pour lequel S. Jean nous invite à prier est lui déjà, privé de la vie. « *Pros thanaton* » signifie donc un acheminement singulièrement grave vers la mort, qui est ici la seconde mort, la damnation éternelle. C'est plus que la privation de la grâce sanctifiante, c'est la déchéance totale de la condition du chrétien, la rupture complète avec la source de la vie, qui est le Fils de Dieu ; c'est, en fait, l'apostasie des antéchrists qui n'ont plus la foi en Jésus-Christ et sont donc retombés dans l'état de mort dont le baptême les avaient tirés (III, 14 ; cf. *Jude*, 12). Ils ne sont plus que des sarments retranchés du tronc de la grâce, desséchés, bons seulement à brûler (Jo., xv, 6). Cf. le péché contre l'Esprit-Saint (Mat., XII, 31-32 ; Marc, III, 28-30), commis par les Pharisiens alors qu'ils attribuaient à Beelzébut les œuvres manifestement divines de Jésus et endurcissaient ainsi leurs âmes contre d'éventuels retours de la grâce. [A rapprocher aussi, sans doute, Hébr. VI, 4-8 et x, 26-31]. Si ces fautes sont irrémédiables « selon leur nature, remarque S. Thomas, c'est parce qu'elles prédisposent directement contre toute avance du pardon divin. L'irrémissibilité n'est pas absolue, mais il est vrai de dire que la miséricorde divine n'emporte de telles âmes que par une sorte de miracle spirituel, par un coup de force imprévisible de la toute-puissance de la grâce » (*Summ. theol.*, IIª-IIªᵉ, q. 14, a. 3).

Ph. Delhaye.

[7] J. Bonsirven, *Les Epîtres de S. Jean*, p. 269. « Par ailleurs, il est impossible d'assimiler les péchés *ad mortem* à nos péchés mortels et les péchés *non ad mortem* à nos péchés véniels : il est dit nettement que le pécheur, ayant ce péché *non ad mortem*, obtient de passer de la mort à la vie : il était donc en état de mort spirituelle. »

[8] *La Sainte Bible* Pirot, t. 12, p. 553.

## BIBLIOGRAPHIE


D Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, Paris, 1954 (p. 362-370).

J. Bonsirven, *Le péché et son expiation selon la théologie du judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* dans *Biblica*, t. 15, 1934, p. 213-236.

J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, Paris, 1948 (p. 107-124).

J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1950 (p. 95-106).

J. Bonsirven, *Théologie du N. T.*, Paris, 1951 (p. 72-80 ; 227-284).

M. Brunec, *De homine peccati in II Thess.*, II, 1-12, dans *Verbum Domini*, t. 35, 1957, p. 3-33.

L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 2ᵉ édit., 1954 (p. 105-116).

J Coppens, *La connaissance et du mal et le péché du Paradis*, Paris, 1947, 145 p.

M. Corvez, *Qu'est-ce donc que le péché ?* dans *Lumière et Vie*, nº 5, 1952, p. 65-82.

T. Deman, *Péché*, D.T.C., XII (1), 140-275.

I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité* (I Jean, III, 4), dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 78, 1956, p. 785-797.

F. de Los Rios, *Ad catalogos peccatorum apud S. Paulum animadversiones* dans *Verbum Domini*, t. 12, 1932, p. 364-370.

A. Descamps, *L'erreur religieuse et l'immoralité d'après Rom.*, I, 18-32, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 6, 1951, p. 25-30.

A. Descamps, *Le psaume CVI, confession nationale*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 6, 1951, p. 35-38.

A. Descamps, *La victoire du chrétien sur le péché d'après Rom.*, VI, 1-23, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 6, 1951, p. 143-148.

A. Descamps, *Le psaume XXXVIII confession individuelle*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 6, 1951, p. 223-227.

A. M. Dubarle, *Le péché des anges dans l'épître de Jude*, dans *Memorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 145-148.

A M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A. T.*, dans *Revue Biblique*, t. 63, 1956, p. 321-345.

H. Duesberg, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 2ᵉ édit., 1951 (p. 110-115).

A. Fournel et P. Remy, *Le sens du péché dans Jérémie*, dans *Bible et vie chrétienne*, nº 5, 1954, p. 34-46.

P. Galtier, *Le chrétien impeccable* (*I Jean*, III, 6-9), dans *Mélanges de Science Religieuse*, t. 4, 1947, p. 137-154.

A Gelin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, Paris, 1950 (p. 64-72).

A. George, *Le sens du péché dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie*, nº 5, 1952, p. 21-40.

A. George, *Fautes contre Yaweh dans les livres de Samuel,* dans *Revue Biblique,* t. 53, 1946, p. 161-184.
J. Guillet, *Thèmes bibliques,* Paris, 1954 (p. 94-129 ; 141-158).
J. Haas, *Die Stellung Jesu zur Sünde und Sünder nach den vier Evangelien,* Studia Friburgensia, 1953.
P. Heinisch, *Theology of the Old Testament,* Collegeville, 1950 (p. 229-242).
A Kirchgassner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Freiburg in B., Herder, 1950.
M.-J. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'Epître aux Romains,* dans *Revue Biblique,* t. 8, 1911, p. 534-549.
J. Lebreton, *Lumen Christi,* Coll. « Verbum Salutis ». Paris, 1947 (p. 29-54).
L. Ligier, *Heure des ténèbres et règne du péché ; le péché dans le N. T.,* dans *Lumière et vie,* n° 5, 1952, p. 41-64.
S. Lyonnet, *Quid de natura peccati doceat narratio Gen.* 3, dans *Verbum Domini,* t. 35, 1957, p. 35-42.
S. Lyonnet, *De natura peccati quid docent Vetus Testamentum,* dans *Verbum Domini,* t. 35, 1957, p. 75-88.
S. Lyonnet, *De natura peccati quid doceat Novum Testamentum,* dans *Verbum Domini,* t. 35, 1957, p. 204-221, 271-278, 332-343.
S Lyonnet, *De peccato et redemptione,* I. *De notione peccati,* Rome, 1957.
A Monty, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu,* dans *Sciences Ecclésiastiques,* t. 1, 1948, p. 95-109.
V. Monty, *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu,* dans *Sciences Ecclésiastiques,* t. 2, 1949, p. 129-168.
Paul-Marie de la Croix, *L'Ancien Testament source de vie spirituelle,* Paris, 1952 (p. 328-366 ; 493-506).
F. Prat, *La théologie de S. Paul,* 38e édit. Paris, 1949, t. I (229-242, 261-264), t. II (66-80).
B. Rigaux, *L'homme du péché dans S. Paul,* dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses,* t. 6, 1929, p. 6-22.
C. R. Smith, *The Bible doctrine of Sin,* Londres, 1953.
J. Schmitt, *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le N. T.,* dans *Lumière et Vie,* n° 21, 1955, p. 13-34.

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

### *La sainteté dans la Bible*

Q. — J'ai entendu récemment un sermon sur le thème suivant : « Dieu est saint. Ce terme, dans l'Ecriture, en exprime l'essence au superlatif : soyons saints à son image. » Mais quand j'ai demandé au prédicateur, quel était le sens exact, *propre,* de ce terme, ce qu'il exprimait en dehors, ou plutôt à côté de l'expression « infiniment parfait », quelle nuance il y avait encore entre un *très saint* et un très sacré, il m'a avoué qu'il n'en savait rien. J'avoue que je ne le sais pas plus que lui !...

*L'Ami* pourrait-il nous aider à comprendre le sens de ces mots : « sainteté », « saints » ?

R. — Le sens de l'expression « sainteté de Dieu » s'établit en partant de l'Ecriture.

1. — Le mot *qadosh* (saint, sacré) aurait pour racine *qad,* qui évoque l'idée de séparation du profane (*hôl*). Dieu est saint en tant qu'il est le Séparé, le Tout-Autre, le Transcendant. L'acception est métaphysique plutôt que morale : le mot dit, orginairement, la position par rapport au monde créé plutôt que la perfection. Dieu est l'incompréhensible, l'insondable. Plus que tout autre passage Is., VI en témoigne : le triple « *Sanctus* » des Séraphins se situe dans un contexte de gloire. Les idées de gloire et de sainteté s'équivalent presque. Souvent, chez Ezéchiel (XXVIII, 25 ; XXXVI, 22) Dieu dit qu'il va « se sanctifier » aux yeux des nations, c'est-à-dire manifester, par une intervention inattendue, sa gloire et sa puissance, qui sont hors de toute catégorie.

On remarquera, si l'on se place sur le terrain de l'histoire des religions [1], que le « sacré » (ou « saint ») est présenté volontiers, quand on prétend scruter ses origines, comme une énergie plus ou moins impersonnelle, causant chez l'homme des impressions opposées de crainte et de fascination (*tremendum et fascinans*) et dont le contact est à éviter si l'on ne s'est pas mis en état (rituel) d'approche. Les analyses d'Otto, dans le livre cité en note, malgré l'étroitesse de son point de vue purement phénoménologique et de son préjugé positiviste, sont souvent éclairantes. L'usage — peut-être même l'abus — qui a été fait, ces dernières décades, des termes « sacré » explique en partie le succès de cette étude [2].

Dans la Bible, en tout cas, le « sacré » (ou « saint ») est tout entier annexé et assumé par Yahweh. Il est « le Saint » et cette dénomination exprime ce qu'il a de plus personnel : « En son *saint* nom nous avons mis notre confiance » (ps. XXXIII, 21). Tout ce qui touche à Yahweh, tout ce qui le concerne est « saint » : l'arche, son trône (I Sam., VI, 20) ; le Temple, où l'on distingue même le « Saint des saints » qui contient l'arche ; le grand prêtre appelé « le saint de Yahweh » (ps. CVI, 16) qui porte sur lui-même l'inscription « sainteté pour Yahweh » (Ex., XXVIII, 36) ; le peuple enfin, appelé « nation sainte » (Ex., XIX, 6).

Pour avoir accès à Dieu, on doit se mettre en situation, en position de « sainteté » rituelle. David et ses hommes pourront alors manger les pains consacrés (I Sam., XXI, 5 ss). Aux prêtres conviennent particulièrement les « lois de sainteté » (Lév. XX, 6-7) qui permettent le contact avec Yahweh.

Y manquer c'était s'exposer [3] à la contagion maléfique du sacré. En Ez., XLIV, 19, les prêtres sont invités à quitter les habits qui leur ont servi pendant le culte, de façon à ne pas « sanctifier » le peuple.

2. — Mais Yahweh est le Dieu de l'Alliance. Il n'est pas seulement le Dieu transcendant devant qui on doit prendre une attitude de crainte, à l'approche de qui un « garde-à-vous » spirituel s'impose. Il est aussi, et surtout, le Dieu qui se communique, le Dieu du Dialogue, de la κοινωνία, celui qui a défini ses rapports avec l'humanité en termes de « connaissance » (Os., II, 22 ; XII, 4-5) ;

[1] L'ouvrage le plus classique est celui d'Otto, *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel,* trad. Jundt, Paris, 1949.
[2] On aimerait qu'un théologien traitât de cette notion du « sacré » dans ses rapports avec le « religieux ».
[3] On comprend la définition du « sacré » donnée par le P. Lagrange « *vitandum per accidens* ».

cela implique, chez l'homme, une attitude de réceptivité.

Le concept de « sainteté » allait se trouver, par la logique même de l'Alliance, ouvert à des approfondissements. La sainteté est avant tout une force divine qui se communique à un peuple et transforme les âmes. La sainteté de Dieu « est une sainteté agissante, exigeante ; elle prend l'homme à partie pour lui communiquer une vie nouvelle » (P. Bonnard).

C'est pourquoi l'expression « *Saint d'Israël* » est si importante. Coutumière à Isaïe (I, 4 ; V, 19, 24 ; XXX, 11, etc.), elle est liée chez lui, comme chez Osée (XI, 9) au dessein justicier et miséricordieux de Dieu. La sainteté de Dieu est mise en relation avec sa fidélité (ps. LXXI, 22). Avec Ezéchiel (XXXVI, 23-28) elle aboutit à une reprise de l'homme, sujet d'une nouvelle Alliance ; et le psaume *Miserere* (ps. LI, 12, 13) fait de cette reprise l'œuvre de l'activité sainte de Yahweh :

« Donne-moi un esprit nouveau et ferme... ne me retire pas ton esprit *saint* ». « Son » esprit est personnifié, en Sap., I, 5, comme « éducateur des hommes ». Il est sa force de pénétration et de transformation et, commme au ps. LI, 13 et Is. LXIII, 10, il est appelé saint en raison du don transcendant qu'il accorde.

C'est tout le programme de sainteté qu'il faudrait ici évoquer, cet état qui s'exprime comme un comportement moral et une obéissance à la Loi (Lév., XIX, « chapeauté » par le verset 2 ; cf. ps. XXXIV, 10), mais qui est, au dire d'Ezéchiel et de la Sagesse, à la jonction de l'effort humain et du don divin.

De la sorte l'idée de Sainteté de Dieu, modèle et source de la sainteté humaine, contient toutes les notes de perfection morale et spirituelle que notre correspondant envisage.

A. GELIN.

**Cas d'adoption**

Q. — Un enfant (que l'œuvre d'adoption a déclaré adultérin) a été adopté à l'âge de 3 mois. Actuellement il dit vouloir être prêtre. Or la situation se présente avec une certaine complexité. Son extrait de naissance officiel porte qu'il est le fils de ses parents adoptifs.

Les parents adoptifs n'ont jamais dit à cet enfant qu'il n'était pas le leur. Ils pensent que l'extrait de baptême — comme l'extrait de naissance officiel — le déclare leur propre fils. Qu'en est-il au juste sur ce point ?

Mais, supposons que cet extrait de naissance soit conforme au désir des parents adoptifs et ne comporte aucune trace de la naissance illégitime ; — faudra-t-il, tout de même, lors de l'appel aux ordres, solliciter un indult de légitimation ? et cet indult sera-t-il facilement accordé ?

R. — Nous ne rappellerons pas les dispositions prévues aux n$^{os}$ 89 à 116 du *Directoire pour les actes administratifs des Sacrements*. Elles semblent cependant, avec les formulaires prévus aux pages 185 à 191, bien prévoir un nombre de cas très divers, y compris, semble-t-il, celui qui est soumis ici.

Rappelons seulement deux textes antérieurs au *Directoire*, et qui éclaireront la question.

Le premier est tiré de l'*Année canonique* (t. III, p. 321) :

« Une note intitulée *L'acte de baptême des enfants illégitimes* a été publiée dans la partie officielle de nombreux bulletins diocésains au début de 1954 :

« *En principe*, l'acte de baptême des enfants illégitimes ne doit pas contenir le nom de leurs parents. *Par exception*, le nom de la mère peut être mentionné lorsque le fait de sa maternité est public, et lorsqu'elle le demande par écrit ou devant deux témoins.

Hors ces cas exceptionnels, l'enfant doit être inscrit comme né de parents ou seulement de père inconnus.

A cette mention, on ne peut jamais substituer le nom de parents adoptifs, parce que l'illégitimité entraîne en droit canonique des incapacités que l'adoption ne fait pas disparaître. Il faut donc que cette illégitimité puisse toujours être prouvée par l'acte de baptême de l'intéressé.

Mais à l'acte de baptême de l'enfant illégitime, on doit ajouter la mention de l'adoption dont il a pu bénéficier. »

On remarquera que l'on a là des dispositions que reprendra le *Directoire* aux n$^{os}$ 94 et 95.

Le second texte est un passage de *La Semaine religieuse du diocèse de Lyon* (13 juillet 1956, p. 449) que reproduit la *Doctrine cathol.* n° 1232 (19 août 1956, col. 1042-1044) :

« ...IV. — Pour appliquer l'irrégularité canonique frappant par défaut de naissance légitime un enfant naturel adopté, qui voudrait entrer dans les Ordres (can. 985, 1°), il ne faut pas que l'Eglise ignore l'adoption de ses baptisés. Les choses peuvent se présenter ainsi pour l'enfant présenté au baptême :

1° Si l'enfant naturel a été baptisé *avant* sa légitimation adoptive, sous le nom de ses parents naturels, au moins celui de sa mère, le registre des baptêmes gardera la trace de cette origine naturelle, lorsque les parents adoptifs demanderont la rectification du nom de l'enfant qu'ils ont légitimement adopté.

2° Mais si l'enfant naturel est baptisé *après* sa légitimation adoptive, il est non seulement impossible de connaître son origine naturelle, mais encore de savoir sa qualité d'enfant adopté si les adoptants cachent la situation d'adopté de l'enfant qu'ils présentent au baptême. En effet, ni le livret de famille, ni l'extrait de naissance qu'ils fourniront comme pièce d'état civil pour l'inscription de leur enfants adopté, sur les registres du baptême, ne feront état de cette adoption, la loi civile sur la légitimation adoptive considérant cet enfant comme s'il était né du légitime mariage des époux qui l'ont adopté.

Le silence des parents adoptifs vis-à-vis de l'Eglise aura pour justification à leurs yeux, l'encouragement de la loi civile, qui ne fait plus de différence entre leur enfant adopté et un enfant légitime ; il aura pour excuse leur inquiétude d'une révélation future, dont ils rejettent l'idée, à l'avance, faite à leur enfant, de sa condition d'adopté.

Le résultat de ce silence sera de favoriser la transgression de la loi canonique dans le cas où l'enfant adopté, mais dont l'adoption aura été ignorée par l'Eglise, entrera dans les Ordres sacrés sans avoir obtenu la dispense de l'irrégularité par défaut de naissance légitime, dont il est frappé par le Code (can. 984, 1°).

V. — Il faut donc favoriser la déclaration d'adoption des enfants présentés au baptême.

On le peut de trois manières :

1° En disant tout d'abord aux parents adoptifs qui ne veulent pas que l'Eglise révèle un jour à leur enfant sa

condition d'adopté par une mention d'adoption sur les actes de baptême qu'on demanderait pour lui dans l'avenir, que l'Eglise ne prendra pas l'initiative de cette révélation directe à l'intéressé.

Puisque l'adoption d'un enfant naturel ne crée de difficulté pour lui qu'à l'occasion de son entrée dans les Ordres, il suffit que cette adoption soit signalée à l'insu de l'intéressé, s'il l'ignore toujours lors de l'admission au Grand Séminaire, pour obtenir la dispense de l'empêchement d'irrégularité par défaut de naissance légitime...

2° En prévenant les parents adoptifs qu'il est de leur intérêt de révéler à leur enfant sa condition d'adopté; que cette révélation ne crée aucune difficulté si l'enfant est élevé dans cette idée ; qu'elle est facile quand il n'a pas atteint la puberté et qu'il éprouve dans sa famille adoptive une sécurité égale à celle d'un enfant naturel dans sa propre famille.

Il faut représenter aux parents adoptifs qu'il est impossible d'imaginer que l'enfant qu'ils ont introduit à leur foyer puisse rester toute sa vie dans l'ignorance de sa condition d'adopté...

3° En disant aussi aux parents adoptifs que le problème n'est pas simplement d'ordre juridique, mais d'ordre moral, et qu'il est impossible d'imaginer qu'une véritable intimité familiale puisse s'établir sur un mensonge perpétuel. Il arrivera malgré eux que l'enfant adopté aura plus ou moins tôt un doute sur sa véritable naissance ; qu'un jour ou l'autre quelqu'un de « bien intentionné » fera découvrir son origine en trahissant un secret que la loi ne protège pas. Ce silence obstiné ne peut à la longue qu'engendrer chez eux la sourde inquiétude, que l'enfant « apprenne » sa condition d'adopté, d'autant plus qu'il est certain qu'un jour il le saura.

Leur intérêt sera donc de parler. Pour eux, la conduite naturelle, celle que conseillent tous les pédiâtres et tous les organismes s'occupant d'adoption (*les Nids, la Famille adoptive française*), conduite qui est mise en œuvre sans aucune difficulté dans plusieurs familles est de dire la vérité à l'enfant et de la dire le plus tôt possible. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de choisir un certain jour et un certain âge, pour faire cette révélation. Il suffit d'élever l'enfant dans sa condition d'adopté, et de lui expliquer, dès qu'il est en âge de comprendre, que sa mère est morte ou disparue, et qu'il est venu dans cette deuxième famille, auprès de sa deuxième mère, qui est sa vraie mère selon l'esprit, car c'est elle qui l'a choisie.

Attendre que l'enfant, surtout l'enfant devenu adolescent, l'apprenne d'autrui, est certainement courir un grand risque. Des révélations de cette sorte aboutissent à des drames. Le désarroi, l'anxiété, puis l'agressivité non seulement contre ceux qui ont ainsi dissimulé la vérité, mais parfois contre toute la société, peuvent être la conséquence des révélations non faites par les parents adoptifs ou faites trop tardivement, c'est-à-dire par exemple au moment du mariage. »

Que l'on excuse la longueur des citations, mais, moyennant quelques transpositions, on a là, semble-t-il, les éléments de réponse.

1. — « En vue du mariage, de l'entrée au séminaire ou en religion, l'extrait ou copie complète de l'acte originel est requis » (*Directoire*, n. 100, 2°).

Normalement, lors du baptême privé l'enfant dut être déclaré de parents inconnus ou sous un nom qui n'est pas celui de ses parents adoptifs, et, par la suite, rectification dut être faite et envoyée à la curie diocésaine après le supplément de cérémonies au cours duquel on l'inscrivit sous le nom de ses parents adoptifs. Il y a une chose simple pour savoir ce qui en est au juste sur ce point : c'est d'écrire à cette curie diocésaine en expliquant le cas.

2. — Supposons que cet extrait de naissance soit conforme au désir des parents adoptifs et ne comporte aucune trace de la naissance illégitime. Nous pensons qu'il faudra néanmoins recourir à Rome. D'une part, en effet, « ces rectifications d'état civil peuvent légitimement et même doivent figurer à l'état religieux du baptisé et spécialement à son acte de baptême, tout simplement parce qu'elles permettent son identification certaine. Mais elles sont elles-mêmes impuissantes — en conformité avec la doctrine du mariage — à modifier ou rectifier en quoi que ce soit la filiation consanguine certaine, et l'état de légitimité ou d'illégitimité canoniques du baptisé... » (*Directoire*, p. 101). D'autre part, comment peut s'obtenir la légitimation canonique ? La *sanatio in radice* et la légitimation par mariage subséquent des parents du can. 1116 sont exclues dans le cas présent. Il ne peut non plus être question de dispense d'empêchement dirimant du can. 1051, lequel ne jouerait pas pour l'enfant adultérin.

Reste le rescrit papal, seule voie, semble-t-il, pour les enfants illégitimes dont les parents ne contractent jamais mariage. En ce cas, l'extension de la légitimation, en ce qui concerne les effets canoniques, est précisée dans chaque cas. Bien que le Pape puisse ainsi légitimer tout enfant, il est certains types qu'il ne légitime que rarement : les enfants adultérins, sacrilèges par exemple (voir, par exemple, Payen, *De matrimonio in Missionibus*, II, 2173, n. 4). Il est vrai qu'ici on peut faire ressortir :

— que l'on connaît ce caractère d'enfant adultérin uniquement d'après une déclaration de l'œuvre d'adoption ;

— que ce caractère est resté et restera strictement secret et demeure inconnu de l'enfant même ;

— qu'aucun scandale n'est à craindre que l'enfant a toujours grandi dans un milieu parfait et bien chrétien et n'a manifesté aucune de ces tendances héréditaires dont la crainte fait reculer, parfois devant la concession de ce rescrit.

On peut, d'ailleurs, demander ce rescrit à l'insu même de l'intéressé et le conserver secret, un peu de la façon dont on procède quand il s'agit du for interne non sacramentel.

3. — Il peut y avoir des extraits de baptême rédigés de façon maladroite qui ont perturbé fortement des enfants adoptifs qui se croyaient légitimes. Ceci renforce le devoir, dont on a parlé plus haut, qu'ont les parents adoptifs de révéler à l'enfant sa filiation adoptive. Beaucoup d'auteurs prétendent que cela doit être fait avant que l'enfant ait atteint huit ans. Tôt ou tard, d'ailleurs, l'enfant saura la vérité ou voudra la savoir. On nous dit, ici, que le lieu de l'adoption est très éloigné du lieu de la naissance : pourquoi les parents étaient-ils en ce lieu à ce moment ? L'enfant apprendra bien par la suite qu'ils n'y étaient pas. On se condamne au mensonge perpétuel et à vivre dans la crainte que l'enfant ne vienne à douter, à soupçonner, à apprendre. Il fera des recoupe-

ments ; des insinuations ou des renseignements lui feront tôt ou tard soupçonner qu'on le trompe. Sans lui révéler son origine adultérine, puisque, semble-t-il, il n'y a aucun danger qu'elle vienne à être connue, on peut au moins lui parler de son adoption.

4. — Dans la suite, pour la rédaction d'actes de baptêmes, on suivra les indications données par le *Directoire*, n. 87 à 116, et les formulaires 21 à 27.

5. — Enfin, faut-il encourager les vocations d'enfants adoptés ? Ces vocations peuvent ne pas aboutir, comme beaucoup d'autres. Le fait que l'on ne connaît pas l'hérédité incitera à plus de prudence, mais la situation d'adopté n'est pas, en soi, une contre-indication.

M. Huftier.

---

**Jeûne eucharistique et binage**

Q. — Un dimanche, le prêtre qui doit célébrer la messe du soir a, par distraction, mangé quelque aliment solide moins de 3 h. avant l'heure de la messe. Cette messe doit être assurée pour les besoins des fidèles. D'autre part, le curé de la paroisse a en cas d'utilité, le droit de biner ou de faire biner.

Vaut-il mieux faire célébrer la messe

— par le prêtre prévu, bien qu'il n'ait pas observé le jeûne eucharistique ;

— ou en faisant biner un vicaire, qui a observé ce jeûne ?

R. — Si l'on s'en rapporte surtout à la Constitution apostolique *Christus Dominus* et au Motu Proprio *Sacram Communionem*, il semble que la « *mens legislatoris* » actuelle soit d'alléger la loi du jeûne eucharistique, et, en même temps, d'accorder des facilités quant au binage. Nous ne rappellerons pas les dispositions de ces deux documents quant au jeûne eucharistique.

Pour la seconde question, l'*Ami* (9 mai 1957) faisait remarquer qu' « en matière de binage, le récent *Motu proprio* n'a rien innové. Il faut donc s'en tenir aux normes du droit général. Le canon 806, § 2, spécifie que l'Ordinaire ne peut autoriser le binage que les jours de fête *de précepte*. Pour les autres jours, il faut un indult du Saint-Siège, aujourd'hui comme hier. Mais nous savons que nombre de diocèses possèdent de tels indults... Un commentaire du cardinal Ottaviani, paru dans l'*Osservatore romano* du 23 mars 1957 a précisé que l'on usera, pour déterminer le chiffre minimum des assistants, du même critère que pour autoriser le binage aux termes du canon 806. Or on considère comme notable le chiffre (prudemment calculé) de 20 personnes » : et il est alors question du binage en semaine. On raisonnera donc à fortiori pour le dimanche à propos d'une messe dont on précise qu' « elle doit être assurée pour les besoins des fidèles ».

Est réalisé le cas d'utilité, qui permet au curé d'user de son droit de biner ou de faire biner. Et cette solution, conforme à ce que demande le législateur, est certainement préférable à celle qui consisterait à faire célébrer un prêtre, qui n'est pas dans les conditions corporelles prévues par la législation.

M. H.

**Comment administrer les divers sacrements ?**

Q. — Le *Directoire de la Pastorale des Sacrements* a mis l'accent sur la nécessité de s'appliquer à mieux administrer les divers sacrements.

Or, au sujet du mariage : se multiplient de plus en plus les projets de mariage entre personnes qui ne sont pas en règle. Celui-ci n'est pas baptisé, cet autre n'a pas assisté aux catéchismes et n'a fait aucune communion, ni première ni solennelle, le plus grand nombre n'est pas confirmé.

Malheureusement, tous se présentent pour ce qu'ils appellent « les formalités » à peine 15 jours ou au plus 3 semaines avant la célébration du mariage. Où en est l'observation de la règle de préparation de 3 mois ?...

R. — L'inquiétude de ce pasteur au sujet des lendemains religieux de mariages célébrés dans ces conditions est bien compréhensible. Et c'est précisément pour répondre à une inquiétude de ce genre, que l'épiscopat français a rédigé le *Directoire pour la Pastorale des Sacrements*, dont l'introduction, toutefois, précise que « ce texte est un instrument au service de l'Eglise apostolique et missionnaire en France. Il ne jouera un rôle efficace que si la communauté diocésaine, sous la direction de l'Evêque, l'utilise et le prolonge » (p. 7).

Certes, au cours du rapport présenté par S. Exc. Mgr Guerry à l'Assemblée plénière de l'épiscopat le 3 avril 1951, il est dit :

« Peut-être objectera-t-on que des différences considérables existent entre les diocèses ? Les chefs des diocèses où la déchristianisation est très avancée savent bien qu'il subsiste encore, Dieu merci, des diocèses où la pratique des sacrements reste régulière et abondante. Et cependant, s'il est vrai que, pour les premiers, des problèmes très difficiles se posent dans l'administration des sacrements, que les diocèses chrétiennement plus attachés à leurs traditions de foi n'ont pas à examiner, n'est-il pas permis de penser que, sur le problème de la pastorale des sacrements, il est hautement désirable, nécessaire, urgent, de réaliser une unité de l'épiscopat ? » (*ibid.*, p. 16-17).

Il n'empêche qu'à la fin du même rapport, à propos d'une application pratique, il est naturellement précisé : « Bien entendu, l'Evêque est dans son diocèse le seul juge des modalités d'application de cette mesure collective. Dans certains cas, des paliers seront nécessaires » (*ibid.*, p. 33, n. 1).

D'où, pour répondre à la question : Où en est la règle de préparation de trois mois ? on peut demander : Est-ce que l'Evêque du lieu a prescrit cette obligation pour des cas biens déterminés ? C'est à lui qu'il revient de fixer les modalités d'application de l'obligation de cette instruction chrétienne en vue du mariage, si elle n'a pas eu lieu avant. Et même là où quelque chose de précis fut demandé par l'Evêque du lieu, si tel pasteur trouve impossible l'application de ces modalités, il lui reste la faculté d'en référer à son Ordinaire. On ne peut, ici, donner de réponse générale et précise à la fois.

Quant à une formule d'instruction religieuse assez complète à la fois et résumée, le mieux est d'écrire, en précisant le milieu auquel on a affaire, au 19, rue de Varenne, Paris (7e), adresse qui groupe les organismes suivants : *Centre de documentation sacerdotale ; Centre national catéchistique ; Li-*

*brairie catéchistique ; Œuvre des Catéchismes ; Secrétariat administratif de la Commission nationale du Catéchisme.*

M. H.

---

**Peut-on communier des schismatiques ?**

Q. — Vladimir appartient à l'Eglise russe schismatique. Il déclare à l'aumônier de l'hôpital où il est soigné, qu'il croit fermement à la présence réelle et que le « *Filioque* » ne le trouble pas du tout. C'est pourquoi il proteste avec amertume contre le refus du prêtre de lui donner la communion pascale.

Un confrère de l'aumônier lui suggère une solution ingénieuse : la « *communicatio in sacris* » est interdite aux catholiques, mais pas aux schismatiques.

Qu'en penser ?

R. — Deux notions sont ici en cause, qu'il s'agit de ne pas confondre : la *communicatio in sacris,* et l'admission des schismatiques aux rites, aux sacrements et en particulier à l'eucharistie.

1. — Le canon 1259 traite de la *communicatio in sacris.*

Le § 1 de ce canon parle de la *communicatio* active ou formelle, et interdit aux catholiques de participer activement à un culte hétérodoxe avec l'intention de rendre par ce moyen un culte à Dieu : « Il n'est pas permis aux fidèles d'assister activement ou de prendre part, sous quelque forme que ce soit, aux rites sacrés des non catholiques ». On conçoit la raison de cette interdiction : semblable participation équivaut à la profession d'une fausse religion, ou, du moins, l'implique ; c'est un reniement de la foi catholique. Et même si cette idée de reniement n'est pas pleinement consciente, il y a péril de perversion pour son auteur, et de scandale pour les fidèles [1].

Le § 2 du même canon, tolère une certaine participation matérielle et passive des fidèles catholiques aux cérémonies d'un culte non catholique. Certaines raisons sérieuses, tirées des convenances sociales, pourront éventuellement permettre cette dernière participation, étant bien entendu qu'on n'a pas l'intention de participer à ce culte en y associant sa pensée : « La présence passive ou simplement matérielle aux cérémonies d'un culte hétérodoxe peut être tolérée pour un motif d'honneur à rendre ou d'obligation de politesse. Ce motif doit être sérieux, et, en cas de doute, soumis à l'approbation de l'Ordinaire. Il est ainsi permis de prendre part aux funérailles et au mariage des non catholiques ainsi qu'aux solennités analogues, mais pourvu que tout danger de perversion ou de scandale soit écarté. »

Comme on le voit, et qu'il s'agisse de participation active ou passive, ce canon ne vise effectivement que les catholiques : il s'agit de la communication que l'on pourrait appeler positive.

[1] Dans un ordre voisin d'idées, on a pu remarquer, en 1957, à quelques semaines d'intervalle, une lettre de l'épiscopat allemand et un document semblable émanent de l'autorité protestante, mettant tous deux en garde contre les mariages mixtes, lesquels ouvrent la porte à une sorte de *communicatio in sacris* et à une certaine indifférence, amenant à cette conclusion qu'après tout, toutes les religions chrétiennes se valent, qu'on y adore un même Dieu, etc...

2. — Quant à la communication négative, qui consisterait à admettre dès dissidents aux cérémonies de l'Eglise catholique, il faut distinguer plusieurs degrés.

*a*) S'il s'agit de les admettre aux rites :

— le canon 1149 permet de leur donner les bénédictions qui leur voudraient les lumières de la foi ou la santé du corps : « Les bénédictions, quoique destinées avant tout aux catholiques, peuvent être données aux catéchumènes, et même, sauf si une prohibition de l'Eglise s'y oppose, aux acatholiques afin de leur obtenir les lumières de la foi, ou, avec elle, la santé du corps ». Il semble qu'ici le mot *acatholique* désigne aussi les infidèles, puisque, parmi les sources de ce canon, sont indiquées des déclarations particulières du St-Office du 11 décembre 1749 et du 11 août 1768 (*Fontes*, n. 801 et 820), approuvant le principe de conférer même aux infidèles les bénédictions en cas de maladie ; on rappelait simplement aux prêtres de veiller à ce que les païens n'attachent aucune valeur superstitieuse à ces bénédictions ou objets bénis, et à ce qu'ils demandent, non seulement la guérison corporelle, mais aussi la lumière de la foi.

De même, le canon 1152 précise : « Les exorcismes peuvent être prononcés par les ministres légitimes, non seulement sur les fidèles et les catéchumènes, mais même sur les acatholiques et les excommuniés » (voir l'Instruction de la S. C. de la Propagande, du 11 septembre 1779, *Fontes*, n. 4581).

— Quant à les admettre à tel rite ou fonction en particulier, on a, à ce sujet, plusieurs réponses du St-Office : — le 24 janvier 1906 (*Fontes* n. 1276) : des femmes schismatiques peuvent chanter avec des catholiques au cours des fonctions liturgiques dans les églises ; — 22 février 1820 (*Fontes*, n. 858) : un protestant peut temporairement servir d'organiste dans une église catholique, s'il n'y a pas scandale ; — 19 août 1891 (*Fontes*, n. 1144) : par exception, des non catholiques peuvent servir de témoins à un mariage entre catholiques. Mais la même Congrégation avait rappelé le 22 juin 1859 (*Fontes*, n. 952) que la participation des dissidents au culte catholique ne doit jamais être admise qu'avec réserve, ne pas avoir le caractère officiel, et ne pas impliquer communion de pensée avec eux.

On voit que les cas sont limités, et les réserves sérieuses.

*b*) Pour leur admission aux sacrements :

— D'une façon générale : le premier canon consacré aux sacrements dans le Code précise : « Il est interdit d'administrer les sacrements aux hérétiques, aux schismatiques, même s'ils sont de bonne fois et les demandent, avant que, ayant rejeté leurs erreurs, ils soient réconciliés avec l'Eglise » (c. 731, § 2).

La rédaction de ce canon tient compte du fait qu'il peut y avoir des hérétiques et des schismatiques formels ou de mauvaise foi : ils sont alors excommuniés (c. 2314, § 1, 1°), et donc privés de recevoir les sacrements (c. 2260, § 1). Mais ce canon précise bien que même ceux qui sont de bonne foi et demandent les sacrements à un mi-

nistre catholique, ne peuvent les recevoir avant d'avoir rejeté leurs erreurs et s'être réconciliés avec l'Eglise [2].

— En ce qui concerne spécialement les schismatiques, on a une réponse du St-Office au visiteur apostolique des Ukrainiens en Allemagne, en date du 15 novembre 1941 [3].

La question était la suivante : Souvent, on rencontre le cas de chrétiens orthodoxes non unis qui, ne pouvant avoir le ministre orthodoxe, demandent aide au prêtre catholique, surtout en cas de maladie grave. Peut-on aider à prier cet orthodoxe malade, en suscitant un acte de contrition, et, s'il le demande explicitement, lui donner les sacrements ?

Le Saint-Office répondit :

« Le prêtre catholique fera preuve de charité envers ces schismatiques, s'efforcera de les ramener à l'Eglise : les Ordinaires et les curés doivent les considérer comme *commendatos sibi in Domino.* Qu'il visite les malades paternellement, et, surtout s'ils sont en péril de mort, il les excitera à la prière, à la contrition de leurs péchés, et à la soumission à la volonté de Dieu (can. 1350, § 1).

Il est défendu de donner les sacrements de l'Eglise aux schismatiques, si, auparavant, ils n'ont pas rejeté leurs erreurs et ne se sont pas réconciliés avec l'Eglise (can. 731, § 2). Même s'ils sont en péril de mort, il est demandé qu'ils rejettent au moins implicitement leurs erreurs et qu'ils fassent profession de foi (de la meilleure façon possible selon les circonstances).

A ceux qui sont dans l'erreur de bonne foi, et n'ont plus l'usage de leurs sens, on pourra donner les sacrements sous condition, surtout si on peut conjecturer qu'ils ont rejeté leurs erreurs au moins implicitement. Mais il faudra toujours avoir soin d'éviter le scandale et le soupçon d'interconfessionalisme. Moins il y aura de danger à attendre, plus explicite devra être la rétractation des erreurs et la profession de foi catholique. »

*c*) On conçoit que le Code ne précise pas autrement lorsqu'il s'agit de l'admission à la communion.

Le canon 853 donne le principe général : « Tout baptisé à qui ce n'est pas interdit par le droit, peut et doit être admis à la communion. » Il peut d'abord s'agir de droit divin : d'où le canon 856 interdit de communier en état de péché mortel. Quant au droit ecclésiastique, le canon 855, § 1, précise seulement : « Sont à écarter de l'Eucharistie ceux qui sont publiquement indignes, tels que les excommuniés, les interdits, et ceux qui sont manifestement infâmes, jusqu'à ce qu'on ait des signes de leur repentir et de leur amendement et tant qu'ils n'ont pas réparé leur scandale public » [4].

Ce serait le cas pour les hérétiques et schismatiques conscients, de mauvaise foi. S'ils sont de bonne foi, on se réfèrera aux règles rappelées dans le paragraphe précédent.

M. H.

---

**Cerveau, instrument de l'âme ?**

Q. — Le cerveau n'est pas, paraît-il, l'instrument de l'âme, comme le piano est l'instrument du musicien. Le cerveau n'en serait que la condition. Qu'est-ce que cela veut dire, au juste ?

R. — Vous avez raison de rejeter le terme « instrument » de l'âme. Toutefois trois considérations doivent retenir ici l'attention.

1° L'attribution au même sujet, homme intelligent, des faits organiques et psychiques. — « Les faits psychiques et organiques ne sont que les opérations diverses d'une même nature humaine, constituée de deux principes complémentaires, l'âme et le corps. L'âme et le corps ne sont pas deux substances complètes ayant chacune leur acte d'existence propre ; ce sont deux *principes d'être* unis substantiellement par un *même acte* d'existence partagé en commun (comme le prouve l'attribution au même moi des actes de l'esprit et des opérations organiques : je pense, je mange, je dors). La dépendance vient donc de la solidarité substantielle de fonctions différentes dans un tout individuel existant *unique*, agissant par suite dans toutes ses parties suivant la finalité de l'âme. Celle-ci par son « information » communique l'être et l'agir spécifiques à la matière du corps, qui n'a dans cet état d'union ni être ni activité à lui, indépendamment de l'âme. » (H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste*, t. II, p. 39-40).

2° Le parallélisme psychophysiologique dans la connaissance sensible.

— a) *Sens externes.* — Selon les psychologues modernes, trois conditions sont requises : l'organe périphérique (œil, oreille, etc.) ; un nerf conducteur reliant l'organe périphérique au cerveau ; un centre cérébral au moyen duquel nous prenons conscience de l'excitation reçue par l'organe périphérique : « la conscience sensible dépend dans son exercice de conditions corporelles ou physiologiques ; elle a en ce sens un *organe*. Sans nul doute, puisqu'elle a un rôle de coordination vis-à-vis des autres faits psychiques, il faut la localiser dans la partie centrale du système nerveux sensitif, et principalement dans le cerveau, dans les circonvolutions de la substance grise, là où se rejoignent les différents nerfs conducteurs » (F. Thonnard, *Précis de philosophie*, n. 440).

b) *Images.* — « La théorie du parallélisme psychophysiologique a beaucoup de vrai. Il faut

---

[2] Si on se rapporte aux sources de ce canon, on voit que la discipline à ce sujet était très rigoureuse autrefois : que l'on voie, par exemple, dans le *Décret*, c. 91, ch. XI, q. 3 : « Non est obediendum episcopo, qui pro hereticis missam canere jubet ». Cependant, une décrétale de Grégoire IX ajoute : « Si tamen postmodum peniteant, et pænitentiæ signa in eis apparuerint manifesta, nequaquam sunt humiliter petita sacramenta pænitentiæ ac eucharistiæ deneganda » (c. 4, *De hæreticis*, v, 2, in VI°).

[3] Cette réponse n'a pas été publiée dans les *A.A.S.*; on la trouve dans le *Moniteur*, 1942, p. 114. Déjà une réponse particulière du St-Office, du 17 mai 1916, non publiée aux *A.A.S.* ni dans les *Fontes*, admettait, dans le même sens que celle-ci, que les moribonds fissent ces déclarations le mieux qu'ils pouvaient et qu'on donnât aux moribonds privés de leurs sens l'absolution et l'extrême-onction sous condition, surtout si on pouvait conjecturer qu'ils avaient implicitement rejeté leurs erreurs, et toute crainte de scandale étant écartée.

[4] Avant de rappeler ce canon, le *Rituel romain* (tit. IV, cap. I, n. 8), dit, d'une façon plus générale : « Fideles omnes ad sacram communionem admittendi sunt, exceptis iis, qui justa ratione prohibentur. »

évidemment en exclure tous les phénomènes *spirituels* (connaissance ou appétit)... Mais pour l'ordre *sensible*, on peut admettre comme conforme à l'expérience que tout fait de conscience est conditionné par un état déterminé, parallèle, d'ordre physiologique, affectant spécialement le système nerveux. Nous avons constaté la vérité de cette loi pour les sensations externes... On peut dire de même, semble-t-il, qu'à toute image élémentaire correspond un état déterminé du cerveau. On a déjà prouvé expérimentalement l'existence de *conditions générales* d'ordre cérébral pour l'activité psychique... » (Id., *ibid.*, n. 448).

c) *Souvenirs.* — De ce qui précède on déduit un certain nombre de lois (lois d'*association* des images, lois de *fixation* des images et souvenirs), à la suite desquelles Thonnard déclare que « la conservation des images et souvenirs s'explique par l'acquisition d'habitudes, soit d'ordre corporel dans l'organisme, soit d'ordre plus spirituel et psychologique, dans les fonctions de la vie intérieure sensible (et de la raison) » (Id., n. 459). On peut ajouter que « l'existence de ces conditions habituelles d'ordre corporel et surtout nerveux a donné lieu à la théorie des *localisations cérébrales* (Gall) » (n. 462).

Toutes ces considérations amènent notre philosophe à conclure (*Table analytique*, p. 1736) ; cerveau, *organe* de la vie sensible. Et l'organe, dit-il encore ailleurs (n. 410) « est la partie du corps qui, par sa structure et ses propriétés, est le sujet immédiat d'une fonction ». Vis-à-vis du psychique pur, sa fonction peut être condition de la vie spirituelle ; mais vis-à-vis de la connaissance sensible, de l'imagination et de la mémoire, qui relèvent du psychique inférieur, le cerveau et ses fonctions sont plus qu'une condition, une partie intégrante de la puissance inférieure de l'âme.

3° Quant aux fonctions intellectuelles les plus hautes, celles qui caractérisent la pensée, comme les jugements, les raisonnements, les réflexions, etc., il faut tout d'abord concéder qu'elles ne sauraient exister si leur point de départ, tout au moins ici-bas dans l'état de l'union de l'âme et du corps, n'était pas placé dans les connaissances sensibles et imaginatives : *nil existit in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.* La connaissance sensible, avec toutes les considérations qu'elle comporte et qu'on a énumérées doit donc être considérée comme une condition de la vie spirituelle de l'âme. Réservons toutefois ici les connaissances infuses qui peuvent accompagner la contemplation la plus élevée.

Peut-on attribuer ici au cerveau un rôle d'organe ? Ce serait trop dire. Les phénomènes d'ordre purement intellectuel qu'on a énumérés plus haut n'ont pas de localisation dans le cerveau ; mais « leur bon fonctionnement est solidaire, en général, du bon état de l'écorce cérébrale, en particulier des lobes frontaux où se localisent principalement l'imagination et la mémoire. Si la lésion n'atteint qu'un côté, la propriété vicariale ou de suppléance qui appartient aux parties du cerveau (fonctions supplétives) permet encore à la pensée de s'exercer, mais « la destruction totale des deux lobes préfrontaux est incompatible avec la persistance de l'effort intellectuel, quelle qu'en soit la forme » (J. Delay, *La psychologie humaine*, p. 39) ; le comportement des malades devient alors purement automatique, sans initiative ni invention. Et ce résultat est en pleine harmonie avec notre thèse : il traduit la dépendance purement objective et extrinsèque de la pensée vis-à-vis des fonctions sensibles, elles-mêmes organiques. Mais l'intelligence en elle-même, quant à ses opérations propres, si riches et si nombreuses, reste spirituelle et inorganique ; selon une expression très juste de Bergson, elle est solidaire du corps, comme l'ouvrier de son instrument » (Thonnard, *op. cit.*, n. 648).

Vous le voyez, Bergson n'hésite pas à employer ici le terme « instrument » : maintenons cependant que le cerveau n'est pas l'instrument de l'âme, bien que la dépendance de l'âme vis-à-vis du cerveau, même dans l'exercice de ses fonctions intellectuelles, puisse être comparée — simple comparaison — à la dépendance de l'ouvrier à l'égard de son instrument.

Nous avons préféré emprunter nos réponses au texte même de deux manuels de philosophie très estimés : elles y ont gagné très certainement en précision et en autorité.

A. MICHEL.

---

**Victime éternelle à la Messe ?**

Q. — Dans l'essence de la messe, ne peut-on pas faire intervenir l'idée de la victime éternelle ? *Vidi Agnum stantem... tanquam occisum* (Apoc., v, 6). En ce sens que, devant Dieu, il n'y a pas de passé ni de futur et que la Victime du Calvaire est éternellement victime devant Dieu. La messe, par les espèces visibles séparées, symbolisant sacramentellement son sacrifice sanglant ; appelle en vertu (de l'ordonnance même du Christ) la Victime éternelle à se rendre présente sur tel autel pour les fidèles de tels temps et lieu puissent participer et s'unir à son sacrifice.

R. — Il est très vrai que pour Dieu il n'existe qu'un éternel présent. De toute éternité donc Dieu a connu, a voulu le sacrifice du Calvaire. Pour répondre à la question posée, il est utile de préciser le sens de l'expression « victime éternelle » appliquée au Christ glorieux et d'envisager le rapport du sacrifice de l'autel à cette victime, considérée dans son « sacrifice céleste ».

* *

« Prêtre éternel », « hostie éternelle », ces expressions se lisent chez Bérulle, Condren et les théologiens qui, de près ou de loin, puisent leurs inspirations dans l'Ecole française. Plus près de nous et avec des formules plus expressives, le P. de la Taille a marqué cet état victimal du Christ dans le ciel. Pour l'auteur de *Mysterium fidei*, le sacrifice ne reçoit son accomplissement définitif, sa perfection dernière, que lorsque Dieu l'a accepté. Le Christ a offert au Calvaire le sacrifice de notre salut et la divine hostie a été agréée par Dieu. Le signe public de l'acceptation divine a été donné lorsque la victime présentée à Dieu a été prise par lui, revêtue de la gloire qui lui est propre,

mise au ciel dans le trésor divin au premier rang des choses qui appartiennent à Dieu. Ainsi la résurrection, l'ascension, la glorification du Christ sont la réponse de Dieu au sacrifice offert ; elles le valident définitivement en y mettant le sceau de l'acceptation divine :

> Ainsi se trouve achevé le cycle introduit autrefois dans le monde par le Christ-prêtre et retournant enfin à Dieu avec le Christ-victime. Dans cette conclusion, le sacrifice et le sacerdoce du Christ se reposent, jouissant de la fin qu'ils se proposaient et qu'ils ont obtenue. pendant que la victime demeure immobile devant le regard de Dieu et que le prêtre siège éternellement à la droite du Père, revêtu de la gloire sacerdotale où devait le conduire la vertu propre de son sacrifice » (Eluc., XII, p. 139).

Poursuivant la logique de sa pensée, de la Taille conclut que la gloire du Christ démontre la valeur sacrificielle de son oblation sur la croix, la révèle publiquement et la rend éternelle. Le « sacrifice céleste » du Christ dont l'Ecriture, Hebr. et Apoc., ont parlé n'est que la prolongation du sacrifice unique de la croix, la permanence du Christ dans son état de victime acceptée et agréée par Dieu. Toutefois, ce sacrifice céleste ne saurait être entendu dans un sens actif, d'un acte sacrificiel, *pro re sacrificia ;* mais il faut le comprendre au sens passif de victime sacrifiée, *pro re sacrificata*, le Christ apparaissant devant son Père comme ayant été immolé autrefois et comme éternellement orné de la propriété victimale, louange pour Dieu, intercession et satisfaction pour nous. Ainsi le sacrifice céleste est une *continuation virtuelle* de l'oblation de la croix.

Le P. de la Taille a sa façon à lui d'envisager les rapports du sacrifice de l'autel au « sacrifice céleste », et, pour préciser notre réponse, il est nécessaire de s'arrêter à cet aspect du problème.

On sait qu'une fois pour toutes, selon notre auteur, le Christ a fait à la cène son oblation. La dernière cène fait ainsi partie intégrante du sacrifice du Calvaire dont elle est l'offrande anticipée. Au ciel, victime en l'état de gloire, le Christ ne saurait réitérer son oblation : il est en état d'offrande acceptée. A la messe, pas plus qu'au ciel, le Christ ne réitèrera son oblation. C'est l'Eglise, par le prêtre visible, son chargé d'affaires, qui réalisera l'oblation nécessaire au sacrifice, tandis qu'à l'autel, comme au ciel, le Christ demeure « sacrifice passif » :

> Si nous concevons qu'un nouveau sacrifice est offert à la messe, parce qu'à l'égard de l'éternelle victime nous avons des offrants nouveaux, prenant part à l'oblation sacerdotale autrefois accomplie par le Christ, il faudra dire que le Christ offre présentement le sacrifice, dans la mesure où mon oblation, à moi prêtre, procède virtuellement de lui. Elle en procède, en vérité, en tant que son oblation, immuable pour l'éternité, domine toutes les nôtres en se les incorporant, et leur communique la force de produire devant Dieu le corps et le sang du Christ comme notre propre hostie.
>
> Le Christ ne fait qu'un avec l'Eglise, dont il est la tête. Or cette tête communique à son corps la vertu qu'elle a manifestée, lorsque, dans la cène, le Christ s'est livré à Dieu jusqu'à la mort pour la vie du monde. C'est pourquoi nous offrons le corps du Christ mort et remonté dans la gloire de Dieu. Donc, notre pouvoir sacerdotal a pour cause le pouvoir sacerdotal principal du Christ... et notre action sacerdotale dépend également de l'exercice du pouvoir sacerdotal du Christ, exercice qui s'est produit une fois. L'oblation du Christ est cause principale et universelle en son ordre ; notre oblation est cause subordonnée et particulière. Le Christ offre par notre offrande, sans pour cela faire en sa propre personne un nouvelle offrande. Toute la nouveauté du sacrifice de la messe est du côté de l'Eglise, bien que toute la vertu de l'offrir vienne du Christ (Eluc., XXIII, p. 29-296).

On voit, dans cette thèse qui ne manque pas de grandeur, la place importante, sinon prépondérante qu'y joue la victime éternelle, le Christ glorieux toujours au ciel en état d'oblation acceptée. C'est cet état de la divine victime, aujourd'hui dans la gloire, mais toujours présente comme victime et agréée du Père, qui permet à l'Eglise et au prêtre, son représentant, de réaliser le sacrifice de la messe en usant de son pouvoir ministériel pour y appeler, sous les espèces consacrées, le corps et le sang du Christ, dont l'oblation, agréée au ciel par Dieu, justifie le caractère sacrificiel de l'offrande du prêtre visible.

* *

II. — Est-ce à cette thèse, qu'on retrouve avec des nuances diverses en maints écrits sur la messe, que notre correspondant voudrait se rallier ? Il le peut, certes, en toute sécurité de conscience. La doctrine catholique du sacrifice eucharistique y est pleinement sauvegardée. Mais tout en portant nos regards vers la victime aujourd'hui glorifiée dans le ciel, tout en demandant à la Trinité sainte de recevoir l'oblation que nous lui faisons en mémoire de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, et, par conséquent, tout en incluant dans l'offrande du sacrifice eucharistique l'action vivifiante de l'humanité glorifiée du Sauveur, nous croyons devoir prendre une voie différente de celle dont s'inspire de la Taille.

Le point de départ de sa thèse est que le Christ a fait, une fois pour toutes. l'offrande de son sacrifice à la dernière cène. La cène devrait donc être conçue comme faisant partie constitutive du sacrifice du Calvaire, dont elle serait l'oblation. Les termes dont se sert le concile de Trente (sess. XXII, c. 1), pour rappeler l'institution du sacrifice de l'autel, ne laissent place à aucun doute : « Jésus donc... *quoique* devant s'offrir à Dieu le Père une seule fois sur l'autel de la croix... — parce que cependant son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par sa mort, afin de laisser à l'Eglise son épouse un sacrifice visible... » Si le concile avait reconnu dans l'oblation de la cène une partie constitutive et initiale du sacrifice de la croix, il aurait parlé ainsi : « Jésus... *parce que* devant s'offrir sur l'autel de la croix... » Cette terminologie montre combien est fondée l'opinion quasi unanime des théologiens postérieurs au concile, qui tient l'oblation de la cène pour une oblation distincte de celle du Calvaire. Une oblation *actuelle* du Christ à la messe semble découler de cette constatation. Or, pour de la Taille, le Christ n'offre pas, à proprement parler, le sacrifice de la messe, il offre présentement le sacrifice dans la mesure où mon oblation à moi prêtre procède virtuellement de lui..

Le Christ n'a jamais fait qu'une seule oblation, celle de la cène... à nos messes, il ne réitère pas son oblation du cénacle : c'est nous qui réitérons nos oblations faites comme des répétitions de la sienne, qui est unique, mais que nous faisons nôtre par des actes multipliés, mais accomplis en vertu du pouvoir ministériel communiqué par le Christ lui-même à ses prêtres (*D. T. C.*, x, 1242).

Le concile de Trente semble demander davantage :

« Parce que *le même* Jésus-Christ, qui *s'est offert* une fois *lui-même* sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans le sacrifice divin qui s'accomplit à la messe, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est essentiellement propitiatoire..., puisque *c'est la même et unique hostie et que c'est le même qui s'est offert autrefois sur la croix qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres* (Sess. XXII, c. 2). »

Sans doute, à la rigueur, l'interprétation du P. de la Taille pourrait se soutenir, mais nos grands théologiens n'ont pas manqué de dire qu'ici la messe est décrite comme étant, avant tout et essentiellement, l'oblation faite de lui-même par Jésus-Christ lui-même, comme autrefois au Calvaire, avec cette double différence que le sacrifice eucharistique se fait d'une manière non sanglante et qu'il suppose le ministère des prêtres députés par le Christ.

L'opinion de la Taille, peut-être héritée de Scot, ne met pas suffisamment en relief la part prépondérante prise par le Christ en sa qualité de prêtre principal dans l'oblation de la messe elle-même. L'opinion thomiste, au contraire, montre que l'oblation de Jésus à l'autel n'est pas seulement un état victimal continué, mais un acte spécial du Sauveur, réitéré à chaque messe. Cette conception s'appuie sur la doctrine générale de S. Thomas (III$^a$, q. 78, a. 1 et 4 ; q. 82, a. 1, 5 et 7, ad 3 ; q. 83, a. 1, ad 3) :

Le Christ, écrit Suarez, est principal offrant dans ce sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore par ce qu'il offre *actuellement*, quoique par le ministère des prêtres le sacrifice... La vraie raison explicative de la part prise personnellement par le Christ dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt physiquement à l'acte de consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité (*Disp.* 77, sect. 8, n. 4, 6).

L'activité instrumentale de l'humanité glorifiée du Christ explique merveilleusement comment le Christ peut, à chaque messe, renouveler son offrande sans multiplier des actes d'oblation. A chaque messe, il renouvelle son oblation uniquement parce qu'il se rend présent, de cette présence qui constitue, par la transsubstantiation du pain et du vin, séparément consacrés, l'immolation mystique. Ainsi,

de même que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Eglise, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, il les veut, il les offre à Dieu et par conséquent en est, comme prêtre principal, l'offrant principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formellement actuelle et élicite. (Salmanticences, *De Eucharistia*, disp. XIII, dub. 3, n. 50).

* *

Combien ces perspectives sont réconfortantes pour la piété des prêtres et des fidèles, dont l'union au Christ, dans la thèse thomiste, apparaît plus étroite et plus vivante ! Rien n'empêche d'ailleurs d'élever nos regards vers le ciel, puisque la liturgie elle-même nous fait demander à Dieu d'ordonner à son saint Ange de porter les dons sacrés jusqu'à l'autel de sa souveraine majesté.

A. M.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Volonté divine et salut des enfants

*selon Mgr JOURNET*

Le savant professeur de Fribourg [1], reprend sous un angle nouveau le problème du salut des enfants morts sans baptême.

Allons directement à ce qui, dans la thèse de l'A., semble être l'assertion fondamentale permettant de résoudre toutes difficultés. « Une grande vérité se trouve, nous dit-on, à l'origine des déviations des catholiques touchant le salut des petits enfants, à savoir que la volonté salvifique de Dieu par le Christ est universelle et doit s'étendre sans aucune exception à chacun d'eux. » Les théologiens catholiques pensent presque unanimement, et c'est là, ajoute-t-on, une erreur, que la volonté divine salvifique, afin d'être universelle, doit atteindre, dès avant le temps normal de leur éveil à la raison, tous les petits enfants, même ceux qui mourraient sans baptême, pour les sauver *surnaturellement*.

Or, d'une part, il est évident qu'une multitude de petits enfants meurent sans baptême. Dire que Dieu a pourvu suffisamment à leur salut en instituant un baptême qui ne leur sera jamais appliqué, est une réponse qu'il est difficile de ne pas trouver dérisoire. Il faut donc trouver — c'est la seule issue possible — un équivalent du baptême. En dehors de l'accès normal au salut par le baptême, la théologie traditionnelle ne connaît que le baptême de désir et le martyre. Toutes les tentatives modernes et contemporaines pour ouvrir les portes du ciel aux enfants morts sans baptême se rattachent à ces deux voies extranormales : au baptême de désir, le désir des parents, ou de l'Eglise, ou de l'enfant lui-même illuminé pour ainsi dire miraculeusement par la grâce ; au baptême de sang, la souffrance et la mort, salaire du péché, que ces petits enfants doivent supporter avant de mourir. Toutes tentatives, estime à bon droit l'A., dénuées de valeur théologique et d'appui magistériel. Et, sur ce point, Mgr J. est très catégorique : en dehors du baptême d'eau et, exceptionnellement, du baptême de sang, le baptême de désir leur étant impossible, il n'existe, pour les petits enfants avant l'âge de la raison, aucun moyen de se sauver *surnaturellement*.

[1] Mgr Charles JOURNET. — **La volonté divine salvifique sur les petits enfants.** — In-8 de 188 p., 990 fr. — Desclée de Brouwer. 1958.

D'une part, en effet, si l'on admettait avec Schell que la souffrance et la mort des petits enfants ont, depuis la mort du Christ, une sorte de vertu sacramentelle ; si l'on admettait que le désir et la foi de l'Eglise elle-même peuvent compter pour les enfants morts prématurément, comment ne pas voir que ce désir et cette foi s'étendront à tous les enfants sans exception pour les sauver tous ? Dans les deux cas, nulle sanction pour le péché originel, le ciel s'ouvre à tous les enfants. Que deviennent alors les affirmations du magistère concernant la peine due au péché originel ? (III[e] canon du concile de Carthage, lettre *Majores Ecclesiæ* d'Innocent III, protession de foi de Michel Paléologue. dont la déclaration est reprise par le concile de Florence). D'autre part, si on adoptait la théorie suivant laquelle tous les petits enfants sont placés soit avant (Klee, Mulders), soit après (Laurenge) leur mort en présence de l'alternative de la grâce à accepter ou à refuser, ce sera soit sur le ciel, soit sur l'enfer, que débouchera ce choix suprême.

D'ailleurs — et Mgr J. tient cet argument pour décisif — les indications du magistère sont toutes convergentes pour affirmer que les enfants morts sans baptême avant l'éveil de la raison n'ont, en dehors du baptême d'eau (ou de sang) aucun moyen d'être absous du péché originel, et d'entrer dans le Royaume de Dieu. (Toujours le III[e] canon du concile de Carthage, le décret *pro Jacobitis* du concile de Florence, les affirmations du *Catéchisme romain* et du concile provincial de Cologne (1860) et, très récemment (29 oct. 1951) l'allocution de Pie XII aux Sages-femmes : « dans l'ordre présent. pas d'autre moyen (que le baptême) de communiquer la vie surnaturelle à l'enfant », ou encore l'Avertissement du Saint-Office (18 février 1958), déclarant « dépourvues de fondement solide certaines opinions théologiques relatives au salut éternel des enfants morts sans baptême ».

Quelle sera donc la solution à apporter au problème de la volonté salvifique universelle relativement aux enfants ? Mgr J. estime que c'est une erreur de ne penser, pour les enfants morts sans baptême, qu'au salut *surnaturel.* Ou bien on le leur refuse, et c'est l'universalité de la volonté salvatrice qui est en péril ; ou bien on le leur accorde, et c'est la nécessité du baptême d'eau qui est contestée. La vérité à sauvegarder est que la volonté divine salvatrice universelle s'étend par le Christ à tous les enfants, mais qu'elle s'exerce en eux de deux manières typiquement différentes : soit en leur donnant ce qui leur est dû quant à leur nature et en les couronnant d'une vie de félicité ; soit en leur faisant un don plus merveilleux, qui n'étant dû à aucun titre à leur nature, les introduit d'une manière inespérée dans le monde propre de la béatitude. C'est donc vers l'état de bonheur naturel, stabilisé dans les Limbes pour les enfants morts sans baptême, qu'il faut chercher l'effet de la volonté salvifique universelle pour ces enfants.

Notre auteur ne cache rien des privations, peines du péché originel, telles que les actes du magistère les ont définies, mais, ajoute-t-il, « lorsqu'on les emploie pour qualifier l'état des enfants qui n'ont personnellement ni refusé ni même connu le monde de la grâce, ces mots terribles de péché, de peine du dam, d'enfer, doivent prendre un sens tout autre que lorsqu'ils servent à désigner l'état des pécheurs qui ont personnellement reçu et méprisé les invitations du Christ. Les paroles sont les mêmes, la signification change : elle est, ici et là, non pas univoque, mais analogique, c'est-à-dire essentiellement différente et seulement proportionnellement semblable... C'est uniquement par référence au premier dessein de la bonté divine et par comparaison à la condition toute privilégiée, toute surnaturelle, toute gratuite, qui de fait existerait si Adam n'avait pas péché, que la condition des limbes peut être appelée une condition de privation et, dès lors, de péché, de séparation d'avec Dieu, de damnation » (p. 34). Mais au point de vue purement structurel, qui fait abstraction du lien que ces enfants possèdent avec le premier Adam, le manque de grâce et les privations qui en sont la suite, prend en eux valeur d'une simple absence et ne peut s'accompagner d'aucune souffrance. De sorte qu'il y a coexistence aux limbes : d'une part, d'une infinie et irrémédiable privation, mais non connue comme telle, et, d'autre part, d'un *état de félicité.* « Ces enfants, écrit S. Thomas, n'ont jamais été proportionnés à la vie éternelle : elle ne leur était due ni en raison des principes de la nature dont elle excède toutes les ressources, ni en raison d'un acte personnel qui aurait pu les proportionner à un si grand bien. Aussi ne souffriront-il pas, *nihil omnino dolebunt,* de la privation de la vision divine ; au contraire, ils se réjouiront de tout ce qu'ils participeront de la bonté divine *dans les biens naturels* » (*II Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1). C'est dans la connaissance *naturelle* de ces biens *naturels* que résidera la béatitude *naturelle,* mise en possession aux limbes des ressources de la nature humaine réhabilitée. Reprenant un passage d'une étude de Jacques Maritain (*Le péché de l'Ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, dans *Revue thomiste,* 1956, p. 202), l'A. ajoute : « A supposer que la créature intelligente ait été créée dans l'état de nature pure, c'est nécessairement par *l'amour joint à la connaissance* qu'elle serait entrée en jouissance de sa félicité finale, angélique ou humaine » ; ainsi... « dans l'état de bonheur naturel et de rectitude naturelle propre aux limbes, l'enfant mort sans baptême aime Dieu par-dessus tout d'un amour d'ordre naturel »... qui « jaillit, aussitôt que l'âme de l'enfant commence sa vie séparée, sous l'action d'une grâce opérante (imbrisable) d'ordre naturel. De la possibilité de se tourner vers Dieu, librement choisi pour fin ultime quand arrive l'âge de la raison, l'enfant a été frustré par une mort prématurée, et la séparation de l'âme l'a placé dans l'état de terme. Rien d'étonnant que, se trouvant ainsi d'emblée dans l'état de terme, l'enfant, dans les limbes, après un premier instant d'éveil naturel au désir du bonheur, jaillisse immédiatement en un acte d'amour-de-libre-option de Dieu par-dessus tout, où il a fixé immuablement son vouloir ? » (p. 210, note).

Comment la volonté salvifique s'exerce-t-elle à leur égard ? Ici, la pensée de l'A. est plus vague : « Ils n'échappent pas au dessein salvifique uni-

versel. C'est au Christ, qui a pris notre nature humaine pour la réhabiliter en tous ceux qui n'y feraient pas obstacle qu'ils doivent dès leur mort leur entrée dans la *félicité* des limbes. C'est au Christ qu'ils devront à la fin des temps la *résurrection* de leur corps, non plus faible et fragile, mais adapté au plein épanouissement de leur vie naturelle de connaissance et d'amour » (p. 40).

C'est donc dans le « *mystère des limbes* » que se trouverait la solution à l'objection de la volonté salvifique universelle appliquée aux enfants morts sans baptême. Thèse séduisante, sans doute, mais qui, malgré tout, nous laisse quelque inquiétude théologique : est-ce bien une erreur, comme l'affirme cependant Mgr Journet, d'affirmer que la volonté divine salvifique doivent s'étendre aux petits enfants *pour les sauver surnaturellement ?* Nous n'en sommes pas convaincu. La substitution d'une fin naturelle à la fin surnaturelle paraît bien étrangère au plan de la providence.

A. MICHEL.

# BIBLIOGRAPHIE SOCIALE

A. DAUPHIN-MEUNIER. — **L'Eglise et les structures économiques du monde.** — Coll. « Je sais-Je crois », A. Fayard. — Prix : 300 fr.

En bonne méthode, l'A. (professeur à l'Institut Catholique de Paris) commence par dégager la notion de *structure* économique. Il montre sa place dans cet ensemble qu'on appelle un *régime* (réalité concrète, historique) ou un *système* (vue schématisée). Et il la définit comme « l'ensemble des relations relativement stables et durables qui caractérisent un ensemble économique d'un espace donné » (p. 16). Ainsi la structure s'apparente à l'*institution*, sans toujours se confondre avec elle. Sa stabilité est relative et s'accompagne d'un mouvement structurel. D'où une statique et une dynamique structurelles. L'Eglise, attentive à la vie de ses enfants en tout ce qui conditionne leur vie éternelle, ne peut manquer d'intervenir en ce domaine ; elle le fait toujours au nom de sa mission surnaturelle.

Les Papes ont donc jugé les structures de notre monde. « Longtemps ils ont fait porter leur enquête sur l'entreprise, la profession, ou tel secteur de la production... Mais depuis la crise économique mondiale des années 30, des problèmes d'une autre envergure ont requis leur attention. L'univers tout entier... voyait ses structures économiques se disjoindre et se modifier. Les Papes ont alors recherché les raisons profondes de ces crises structurelles et ils ont indiqué comment et en fonction de quel ordre vraiment chrétien il convenait de réformer les structures mêmes du monde » (p. 23-24).

L'ouvrage décrit cette action de la Papauté au sujet des structures démographiques du monde, des formes économiques de coopération internationale, enfin des structures du commerce mondial. Un guide compétent nous introduit dans les grands problèmes de notre époque. On lit avec un intérêt passionnant les pages consacrées au problème de la répartition de la population et des richesses du globe, la lutte des impérialismes, fruit du capitalisme égoïste et qui doit céder à l'assistance économique... mais sera-ce à la mode américaine ou à la mode soviétique ? l'une et l'autre peuvent-elles se dire chrétiennes ? Le dernier chapitre expose, avec le même intérêt, la lutte inexorable des deux blocs sous le couvert du dollar et du rouble. Le Pape ne laisse échapper aucune occasion pour « réintroduire la charité dans un monde qui ne peut subsister sans elle ».

Abondamment étayé de citations des actes de Pie XII, ce petit volume est une excellente introduction aux grands problèmes économiques et politiques de notre temps.

F. BALLVE. — **L'Economie Vivante, son histoire et ses mécanismes** (traduit de l'espagnol par R. Audouin). Edit Sedif, Paris. — Prix : 360 fr.

Cet opuscule présente au public français une série de conférences, où l'A. (espagnol de naissance, puis mexicain par naturalisation) donne un résumé de ses convictions économiques. En accord avec le titre, l'exposé est vivant ; c'est le style du conférencier, maître de son sujet, habile à le transmettre à un auditoire de non-initiés. — La doctrine est une vigoureuse réaction contre les nationalismes et dirigismes modernes. Pour opportune que soit une telle réaction, l'orientation proposée ne peut nous satisfaire. L'A. préconise un retour au libéralisme : la rencontre de l'offre et de la demande sur le marché doit apporter une auto-régulation à l'activité économique, d'où sortira un progrès vers le bien-être. Bien que l'A. rejette « le mythe de l'homo œconomicus », il n'en méconnaît pas moins la vraie nature de l'homme et sa profondeur : l'homme n'apparaît en ces pages que comme une intelligence calculatrice, souple, capable de hardiesse, mue par la recherche du bien-être (p. 155). Ainsi lancé à la poursuite du profit, comment ne recommencerait-il pas la série des erreurs (que déplore l'A. stigmatisées par S. S. Pie XI dans *Q° Anno :* coalitions pour la maîtrise du marché, conquête du pouvoir politique, impérialisme (*Q. A.* n° 113 à 117, édit. Spes). La confiance assurée dans le mécanisme du marché entraîne une caractéristique insensibilité à la condition ouvrière, à ses risques et à ses souffrances ; si la pitié affleure ici ou là, elle est vite laissée de côté : « Ce n'est pas scientifique. » Et il suffit de s'en remettre à la charité privée pour réparer les dégâts des crises économiques.

Rappelons la sentence de Pie XI : « De même qu'on ne saurait fonder l'unité du corps social sur l'opposition des classes, ainsi on ne peut attendre du libre jeu de la concurrence l'avènement d'un régime économique bien ordonné. C'est, en effet, de cette illusion, comme d'une source contaminée, que sont sorties toutes les erreurs de la science économique individualiste » (n° 95). Le Pape montre la voie dans l'organisation professionnelle, avec les régulations supérieures de la justice sociale et de la charité. Chez notre A., au contraire, pas un mot de la seconde ; quant à la première, elle est laissée à la porte, « ce terme aussi séduisant que vide » (p. 157). Pie XII a déploré que les leçons de *Q° Anno* aient été oubliées ou négligées. C'est bien l'impression que laisse ce petit livre.

G. FESSARD. — **Libre Méditation sur un Message de Pie XII** (Noël 1956). Collect. Tribune Libre, chez Plon. — In-8, 228 p. — Prix : 690 fr.

Un Message pontifical n'est pas un événement éphémère, qui passe avec sa date. Il garde, au-delà de l'occasion qui l'a provoqué, une doctrine permanente qui éclaire le cheminement de notre histoire contemporaine. Le Message de Noël 1956, tout en reprenant des enseignements que Pie XII n'a cessé depuis sa première encyclique de rappeler au monde, se signale par la vigueur de sa synthèse et le mouvement qui l'anime. Le R. P. Fessard, S. J., se trouvait, de par ses réflexions et travaux antérieurs (notamment sa récente *Dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace*) en

si profonde affinité avec la « dialectique » de cet important document, qu'il a été incité et encouragé à en tenter un commentaire. Dans la seule introduction, remarque l'A., le mot de « contradiction » qui revient au moins dix fois et qui s'applique aux options de la conscience intime de l'homme moderne, révèle le sens dialectique et historique de ce Message. Telle est aussi la méthode que suivra l'A. dans sa Méditation.

« Libre méditation », car il ne prétend pas imposer ses propres réflexions. Cependant sa méditation suit de très près le texte et met en valeur la cohésion et le mouvement de la pensée pontificale. D'ailleurs l'A. prend soin, lorsqu'il lui arrive d'exprimer des vues plus personnelles, de les exposer à part en des *excursus* (vg. l'Historique et la réévaluation des valeurs, Politique chrétienne, Suez et Hongrie devant l'O.N.U.).

Les deux premières parties plus doctrinales abondent néanmoins en applications pratiques. On se rappelle leur objet : contradictions inhérentes à la nature humaine, puis à cette nature considérée comme réalité historique. La foi en l'Incarnation du Verbe résout ces contradictions et amène le chrétien « à se sentir responsable de l'évolution historique et à s'engager au nom d'une authentique volonté de réformes... »

La troisième partie du Message contient une série de mises au point sur laïcisme et communisme, chrétienté et neutralité de l'Eglise, collaboration avec les non-chrétiens sans l'équivoque du progressisme, guerre et objection de conscience, organisation internationale et désarmement. L'auteur de « *Pax Nostra* » et du « *Dialogue catholique-communiste* » était particulièrement qualifié pour nous donner de cette partie un commentaire documenté et éclairant. Aussi sa Libre Méditation, permettant de mieux comprendre le message pontifical, rendra service à quiconque veut hâter par son action l'avènement d'une « nouvelle chrétienté ».

---

Docteur L. AUJOULAT. — **Aujourd'hui, l'Afrique.** Coll. Eglise Vivante, chez Casterman. — 14,5×21 cm., 400 p. — Prix : 1.200 fr.

Est-il besoin de présenter l'A. ? Fondateur du mouvement du laïcat missionnaire « Ad Lucem », il a vécu un quart de siècle au Cameroun, au service de ses frères noirs. Aussi a-t-il de l'Afrique cette connaissance qu'un long séjour permet d'acquérir mais n'expliquerait pas à lui seul, cette connaissance qui naît de la sympathie et de l'amour.

Ce gros volume abonde en renseignements sur l'histoire de l'Afrique avant et depuis sa rencontre avec l'Europe. L'A. expose avec franchise les grandes questions actuelles qui soulèvent ces peuples impatients d'assumer librement leur destin. Questions du travail, de la paysannerie, de la démographie. Certaines pages réveillent le souvenir des maladresses et des fautes commises par les colonisateurs (le travail forcé, l'inondation alcoolique, p. ex.). Ces rappels nous permettent de mieux comprendre les réflexes des populations africaines à notre endroit. On ne sera pas choqué de constater que même des œuvres bienfaisantes comme les services sociaux risquent d'irriter. L'heure du paternalisme est dépassée ; et les Africains veulent des réalisations conçues et entreprises avec leur propre concours.

L'Afrique est une terre où s'affrontent une culture autochtone et une culture importée par l'Europe. Les Africains ont hâte de saisir, dans les bagages européens, cette technique qui a donné une supériorité aux Européens et qui assurera désormais à eux, Africains, la puissance et la maîtrise de leur destinée. Ils se méfient par contre d'une culture qui leur ferait perdre leurs caractères propres. Et leurs élites tentent cette difficile synthèse d'un nouvel humanisme, où s'épanouiraient les valeurs africaines. Il s'en faut que les valeurs apportées par les Blancs se recommandent toujours par la même authenticité humaine. L'A. nous rappelle à la modestie et à la discrétion. Il écrit aussi :

— « Si la rencontre entre l'Afrique et l'Occident s'était faite sous le signe d'une primauté réelle accordée aux valeurs spirituelles, la précipitation de l'évolution africaine serait moins préoccupante. Mais c'est en fait un Occident infidèle à sa vocation qui s'est imposé aux peuples de couleur. L'Occident a déçu, c'est le moins qu'on puisse dire... La déception est grande précisément dans la mesure où l'Afrique pouvait attendre beaucoup d'un monde qui se disait chrétien. Pourquoi ne lui rendrait-elle pas déjà le service de le restituer à lui-même en lui faisant apercevoir la condition première d'une véritable lutte contre les périls et les idoles du XX$^{e}$ siècle » (p. 394).

Mais l'Occident est-il disposé à accepter ce dialogue fraternel ? Ce livre bienfaisant et qui arrive à son heure, l'y aidera, particulièrement la France.

---

JACQUES et MARIE-FRANCE. — **La main dans la main** (« Pour vous, fiancés »). Edit. Cefag, 153, rue de Grenelle, Paris-7$^{e}$. — Prix : 200 fr.

Un bel album d'une cinquantaine de pages, en deux couleurs (rouge et noir). Abondante illustration, textes agréablement disposés, utilisation de chansons à la mode, tout est choisi et agencé pour plaire à des jeunes du monde ouvrier. Ces pages ont été écrites et présentées par de véritables éducateurs, riches d'expérience et de sympathie pour la jeunesse. S'adressant à des fiancés, ils leur apprennent la beauté et la noblesse de l'amour selon Dieu, le sérieux et les divers aspects d'une préparation au mariage et à la vie conjugale, la célébration du mariage comme sacrement et comme fête familiale. L'enseignement est donné en phrases courtes, suggestives, celles d'un dialogue où deux jeunes époux font revivre le temps de leurs fiançailles. Des sentences tirées de la Sainte Ecriture projettent leur lumière religieuse sur ces pages. On ne peut que recommander ce beau magazine (muni de l'*Imprimatur*) aux prêtres, pour la préparation au mariage des jeunes du monde ouvrier.

A. TILLET.

---

## Comptes rendus bibliographiques

Paul CONORD. — **Brève Histoire de l'Œcuménisme** In-16 de 233 p., 53 illustr. Collection « Les Bergers et les Mages ». — Paris, 47, rue de Clichy.

Ce petit livre est l'œuvre d'un membre de l'Eglise réformée de France, c'est-à-dire calviniste. C'est donc du point de vue de l'Eglise réformée qu'il a été rédigé. Il fait preuve d'une grande objectivité.

L'un de ses chapitres les plus intéressants a pour titre : « *L'Eglise réformée de France et l'Eglise catholique romaine.* » Malheureusement, ce chapitre est bien obligé de constater qu'un fossé infranchissable continue de nous séparer de nos frères protestants. Un texte suffit à indiquer ce fossé, il est tiré des Conférences de M. Bœgner pendant le Carême de 1946 : « Aux yeux des Eglises de la Réforme, l'Eglise romaine ne croit pas réellement au Saint-Esprit, ou plus exactement peut-être elle le remplace par... elle-même. »

Phrase énorme ! mais aussi longtemps que les protestants ne croiront pas que la véritable Eglise — la nôtre — est assistée du Saint-Esprit, ils ne pourront venir à elle. Et pourtant l'auteur du petit livre ici présenté écrit après avoir cité des textes du Concile du Vatican, sur l'infaillibilité du pape :

« Cependant, ces textes ne doivent pas faire oublier aux protestants français qu'il existe dans l'Eglise romaine de leur pays des signes d'une foi évangélique soit dans la vie de ses membres, et de ses paroisses, soit dans la pensée de ses docteurs ; par exemple l'intérêt pour la diffusion et l'étude de la Bible, manifesté par la publication de plusieurs traductions à usage populaire ; la lucidité des études poursuivies sur la réalité sociologique du catholicisme contemporain ; le zèle avec lequel se poursuivent de nombreuses tentatives d'évangélisation du prolétariat ; l'usage croissant de la langue française dans la liturgie ; l'effort pour développer les conséquences d'une « théologie du laïcat »; l'ouverture de la pensée théologique non seulement aux problèmes œcuméniques, mais à tous les problèmes religieux, moraux et sociaux de l'époque... »

Et la page se poursuit dans le même ton, ce qui indique un certain changement d'attitude du protestantisme à notre égard. Mais que nous sommes loin encore de *l'unité* tant désirée, telle que Notre-Seigneur l'a voulue et qui, actuellement, n'existe que dans l'Eglise catholique : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai *mon* Eglise... »

---

DANIEL-ROPS. — **Mystiques de France.** — **In-8 de 327 p., 20 hors-texte en héliogravure. — Paris Buchet-Chastel, 1958.**

On trouvera dans la réédition de ce beau livre, des pages délicieuses des grands mystiques de France, ceux du Moyen Age d'abord, saint Bernard notamment avec place d'honneur, comme il convenait, puis Jeanne d'Arc, saint François de Sales, Bérulle et l'Ecole française, Monsieur Vincent, le P. Lallemant et son école, le P. Chardon, Marie de l'Incarnation, Pascal mystique, Grignion de Montfort, le curé d'Ars, Thérèse de l'Enfant-Jésus, et nos plus récents mystiques ou aspirants tels, se révélant dans des journaux intimes, Elisabeth Leseur, Lucie-Christine, Charles du Bos, Ernest Psichari.

C'était plus qu'il n'en fallait pour démontrer que le pays de Descartes, de Rabelais, de Voltaire, n'est pas rebelle à la mystique. Jusque dans cette vie supérieure de l'âme, il garde cependant ses traits dominants, la clarté, l'élan, le sens du beau et le goût du sacrifice.

---

R. Th. CALMEL, O. P. — **Ecole chrétienne renouvelée. — In-8 de 202 p., 800 fr. — Paris, Téqui, 1958.**

Voici un petit livre qui s'impose aux éducateurs catholiques. L'auteur parle d'expérience. Il sait combien l'école libre est attaquée. Il reconnaît les défauts qu'on lui reproche. Mais plutôt que de la supprimer, ce qui serait un malheur et un crime, il propose de lui faire rendre son maximum d'efficacité.

Il faut pour cela trois choses : 1° que les professeurs catholiques soient à la hauteur de leur tâche, c'est-à-dire soient choisis non seulement pour leurs diplômes universitaires, mais aussi et surtout pour leur connaissance personnelle de la religion catholique et de la philosophie thomiste ; 2° qu'une fois admis, les professeurs remplissent bien leurs fonctions, c'est-à-dire qu'ils ne se contentent pas d'enseigner la matière profane qui est leur spécialité, mais qu'ils insufflent dans toutes les classes une orientation profondément humaine et chrétienne ; 3° qu'ils ne soient pas seulement des maîtres de pensée, mais des témoins de leurs convictions.

Telles sont les idées développées dans les trois parties de ce volume. L'auteur le fait avec une chaleur communicative. Il ne reste pas dans les généralités, mais il entre sans cesse dans des détails concrets pour prouver que ce qu'il recommande n'est pas irréalisable.

Il faut souhaiter une vaste audience à ces pages : elles encourageront les enseignants chrétiens à prendre une saine liberté avec les programmes imposés et à former des hommes et des chrétiens plus encore que des lauréats. Le livre vise particulièrement l'éducation des filles, mais presque tout son contenu vaut tout autant pour l'éducation des garçons.

---

P. Hilarion VAN LAER, C. P. — **Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège. — In-8 de 172 p., 1.140 fr. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1958.**

Dans son dernier volume, *L'Ere des grands Craquements*, Daniel-Rops a consacré quelques pages très attachantes à saint Paul de la Croix, apôtre de la Passion. Il y fait allusion aux difficultés qu'il eut à affronter pour créer sa Congrégation, celle des Passionistes. Ce sont ces difficultés dont nous entretient le présent ouvrage, qui n'est qu'un tome Ier. On n'y trouvera pas une biographie complète du saint, mais seulement le récit de ses démarches en cour de Rome pour la fondation de son Ordre. Il eut constamment la bonne fortune de rencontrer à Rome des protecteurs haut placés et dévoués à sa cause. Mais sur sa route, les obstacles ne manquèrent pas non plus. Saint Léonard de Port-Maurice, en personne, sur l'ordre de son général, intervint auprès du pape, pour que la nouvelle Congrégation fût interdite. Et tout s'arrangea quand même. Le prochain volume dira comment Clément XIV accorda à Paul de la Croix et aux siens les plus grandes faveurs. Ce livre est admirablement documenté et les sources les plus importantes sont publiées en annexe au volume.

---

Renée DAMIEN. — **La lumière et la grâce. — 122 p. (14 × 19), 450 fr. — Paris, La Colombe, 1958.**

Une femme, née et élevée dans une famille athée, ayant fait ses études complètes de médecine, mariée à un chrétien fervent, baptisée à l'occasion de ce mariage après un catéchuménat sommaire et avec une foi vacillante, parvient enfin au bonheur d'une conversion complète, sachant bien que celle-ci n'est pas un terme, mais un appel à des renoncements multiples, paisibles et joyeux : tel est le sujet de ce livre, écrit à l'instant où s'approche la vieillesse, mais avec une mémoire précise, un don assez rare d'analyse des sentiments, un style qui serait parfait s'il était toujours simple. Les difficultés rencontrées sur le chemin de la foi sont celles d'une intellectuelle, elles sont surmontées par l'expérience et le sentiment plus que par la discussion critique.

C'est sous les yeux de personnes d'une formation semblable et ayant des difficultés analogues qu'il faudra placer cet ouvrage. La grande foule des lecteurs s'étonnerait de la facilité avec laquelle les difficultés critiques se sont évanouies ; beaucoup de lectrices s'engouerait de la sentimentalité qui emporte la décision finale et croirait facilement que la grâce, c'est uniquement cela. Les esprits réfléchis et expérimentés admireront la variété infinie des voies par lesquelles l'action divine s'insinue dans les âmes pour les guider, sans les froisser, vers la vie lumineuse et paisible de la foi.

---

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 6 januarii 1959

G. Michel, *vic. gen.*

*Le gérant :* C. Gaildraud

**Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé* 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)**